

С. В. Голикова

ПУТЬ ХЛЫСТОВ К БОГУ КАК ВАРИАНТ ЛОКАЛЬНОЙ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

(По материалам «Оренбургских епархиальных ведомостей»)*

Если изучение старообрядчества имеет в урало-сибирской историографии солидные традиции, то другой враг официального православия — сектантство — почти не становилось объектом исследования. Между тем на протяжении XVIII — XIX вв. спектр разноверия в регионе стал значительно богаче: «не подверженные расколу» территории соседствовали с селениями приверженцев «древлего благочестия» и сектантскими районами. В Оренбургской губернии, например, оплотом «старой веры» являлся «крестьянский» Челябинский уезд, а учение хлыстов («Божьих людей») получило большее распространение в казачьей среде.

Сектантство в России постепенно входит в круг тем, изучаемых специалистами по народной традиционной культуре. В последнем обобщающем издании по этнографии русских появилась специальная глава под названием «Русские секты», автор которой, С. А. Иникова, считает, что хлыстовщина возникла на основе учения антиринитариев-социан, впитав в себя дуализм богомилов. Она относилась к мистическим сектам, которым был свойствен крайний аскетизм. Ее приверженцы отрицали идею коллективного спасения («каждый спасается сам») и добивались воплощения Бога в человеке¹. Более подробно эти сюжеты рассматриваются в учебном пособии А. В. Юдина (глава «Русское разномыслие: духовные искания простого народа»). Постоянная связь души с Христом достигалась посредством молитвы и аскезы и должна была привести к так называемой «таинственной смерти» — смерти при жизни, которой соответствовали состояния «обмирания», видения (иногда просто сна), после которой происходило «таинственное рождение»: в «таинственного мертвеца» вселялся, воскрешая его, Святой Дух. С этого времени действовал уже не сам человек, а воплотившийся в нем Бог, и противиться это-

* В рамках исследования, финансируемого грантом РГНФ № 04-01-83107 а/У «Русская традиция на Урале XVIII—XIX вв.».

му воздействию было невозможно. Получая постоянное руководство свыше, человек утрачивал собственную волю, личность фактически уничтожалась².

В последнее время наблюдается пристальный интерес исследователей историко-антропологического направления, истории культуры именно к мистическим сектам, и прежде всего к хлыстовству и его ответвлению — скопчеству. В 1996 г. была опубликована статья В. М. Живова «Скопцы в русской культуре. (По поводу книги Н. Волкова)»³, в 1998 г. появляется труд А. Эткинда «Хлыст: секты, литература и революция», посвященный восприятию «высокой» культурой народных мистических общин⁴. За ней последовали переводная работа Л. Энгельштейн «Скопцы и царство небесное. Скопческий путь к искуплению»⁵ и монография А. Панченко «Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект»⁶. Последнее исследование, по выражению «демократичного» Интернета, показало, что «идеальное православие» и «народные верования» нужно изучать в «одном флаконе» «простонародной религии». Ранее А. М. Панченко⁷ и М. Б. Плюхановой⁸ удалось найти общие истоки раскола и христовщины в религиозных исканиях «бунташного» семнадцатого столетия, ставшего началом перехода от Средневековья к Новому времени. Заговорили о так называемой религиозности Нового времени, для которой характерен личностный характер религиозного чувства, признающий, что к Богу ведет много путей и что у каждого свой путь. Верующий способен не только к поклонению Творцу, но и к сочувствию ему. Чувства представляются новым способом постижения религиозных истин — вера обогащается сильнейшим эмоциональным компонентом. Становится очевидно, что анализ любого религиозного явления эффективен при условии рассмотрения его как можно в более широком контексте верований, религиозных представлений и институтов.

Несмотря на усиленное внимание к теме и впечатляющие результаты, в региональном аспекте она остается практически неизученной, хотя исследователи и признают важность локальных вариантов развития мистического сектантства, одним из которых и была так называемая *оренбургская хлыстовщина*. Экспансия сектантской идеологии вызывала озабоченность местного духовенства. В борьбе с оппозиционными течениями оно широко использовало силу печатного слова. Отличительной чертой публикаций «Оренбургских епархиальных ведомостей» (далее ОЕВ), издание которых расценивалось как «внутреннее дело» церкви, стала их миссионерская направленность. Адресованные скорее священнослужителям, чем их пастве, они были призваны помочь бороться с хлыстовщиной, поэтому стремились упрочить свою позицию и развенчать критикуемую, предварительно четко обозначив ее. Церковная печать не явля-

ется единственным источником наших знаний о сектантах, но обращение к ней целесообразно не только при анализе противостояния «отступников» церковным догмам, но и при воссоздании образа последователей хлыстовского учения, который становится четче на фоне нормативных для официального православия представлений о том, «что такое хорошо и что такое плохо».

Путь к Божественному и его проявления в хлыстовщине, сам процесс и состояния, к которым он приводил, включает в себя емкое понятие *святого* (сакрального), столь многоликое в русской традиции и обозначающее принадлежность и причастность идее Бога. На Руси святость рано стала высшим идеалом, высшей духовной ценностью. Труд В. Н. Топорова заложил прочный фундамент для изучения мифопоэтического субстрата этого явления⁹. Индоевропейская основа слова «святой» обозначала возрастание, набухание, т. е. увеличение объема или других физических характеристик, которое в языческую эпоху трактовалось как результат действия особой жизненной плодоносящей силы. Аналогичная характеристика дана этому понятию А. В. Юдиным, для которого «святость в языческом понимании» — это «рост, бьющий через край избыток», а вернее, «энергия, заставляющая двигаться, расти, умножаться, энергия перехода от мертвого хаоса к живому космосу»¹⁰.

По мнению В. Н. Топорова, древнерусской традиции была свойственна пансакральность (или гиперсакральность): «все должно быть в принципе сакрализовано, вырвано из-под власти злого начала и — примириться с меньшим нельзя — возвращено к исходному состоянию целостности, нетронутости, чистоты». С введением христианства на старом субстрате (предельное материальное изобилие) сложилось представление о новом — духовном — типе святости, понимаемом как некое «сверхчеловеческое» благодатное состояние, когда происходит возрастание в духе, творчество в духе. Это вызвало изменения в формулировке идеи материального роста: «жито свято не потому, что оно растет и плодоносит, но оно растет и плодоносит... в соответствии с высшей волей»¹¹.

Мотив причастности Богу, иному миру роднит христианское и традиционное понимание святости. Несмотря на то, что последнее явилось основой для выделения темной, тайной святости, своего рода антисвятости, приписывавшейся волхвам, колдунам, ведунам и противопоставленной возвышенной христианской¹².

Персонифицирующим воплощением святости, ее носителями выступают святые. Церковь имеет длительную «практическую» традицию канонизации, которая на Руси нередко начиналась с признания народного культа их почитания¹³. Автор главы «Святой» в коллективной монографии «Средневековый человек» А. Воше также считает, что «народ сохранил свою прерогативу создавать святых», несмотря на все попытки церк-

ви поставить под контроль этот процесс¹⁴. В статье «Как стать святым в эпоху Контрреформации» подчеркивается особый интерес историка культуры к образам святых, поскольку, будучи «героями своего времени», они выражали присущие эпохе культурные ценности. Критерии выбора святых отражают характер взаимодействия духовенства и паствы, высших иерархов и рядовых, элитарной и народной культуры¹⁵. Анализ с позиций историко-культурной антропологии вполне оправдан, поскольку очевидно, что «всенародное почитание святых невозможно свести к практической магии двоеверия, пользе»¹⁶.

На страницах «Оренбургских епархиальных ведомостей» присутствуют многочисленные воспоминания и допросы самих сектантов, свидетельства очевидцев их деятельности, позволяющие создать обобщенный образ хлыстовского святого — человека, который пережил таинственную смерть и рождение. Классический случай воплощения этих состояний произошел с крестьянином деревни Новоникитинской Оренбургского уезда Федором Гуровым. В 1855 г. у него заболела правая рука. Вероятно, лечение ее суемой и ярью спровоцировало припадок, «выразившийся беспамятством и продолжительным сном». По версии самого больного, в этот момент он был «восхищен в рай». (По мнению «Епархиальных ведомостей», наш герой, «разумеется, вследствие образа его мыслей и настроенности воображения», склонен преувеличивать значение происходившего.) Гуров был застигнут врасплох «голосом», призвавшим его готовиться к смерти. В замешательстве он хотел разбудить домашних и послать за священником, но «неизвестный-невидимый» остановил его: «Поздно за священником! Тебе за грехи должно умереть без покаяния». Вскоре однако высшие силы его успокоили, пообещав в непродолжительное время реинкорнировать. «И вот мнится Гурову, — пишет церковный автор, — что он слабеет и умирает; водят его после смерти и показывают блаженные места праведных и мучения грешных. Видит он родных и знакомых в раю и в муке». После «созерцания» «всех прелестей рая» у Гурова состоялся разговор со святым духом, которого «в лице» он не видел, а только слышал «внушение его» о возвращении на землю. Федору дали понять, что отныне ему надлежит заниматься «исправлением людей». Чтобы справиться с этой задачей, ему был обещан «дар ведения прошлого и будущего, власть учить приходящих к нему и обличать их во грехах». Иначе говоря, Гуров превратился в пророка — человека, которого бог избрал, чтобы сообщать «простым смертным» свои желания, предписания и предупреждения. Более подробно святой дух остановился на отношениях своего посланника с женщинами: «Повелено ему было по возмании построить в уединении от жительства дом, разделенный на две половины, из коих в первой жил бы он сам, а во второй крестьянская девица села Нижне-Воздвиженского Дарья Абрамова с 12-летними девоч-

ками, которых они обучали бы грамоте и монашеской жизни. Вход на женскую половину Гурову “строго воспрещался” и ему повелевалось жить целомудренно, но с тем, чтобы он имел Дарью духовной женой с отношениями брата к сестре». Все увиденное и услышанное Федор должен был объявить священнику¹⁷.

Повествование Гурова о том, как он умер в человеческом облике и возродился посвященным, глубоко символично. Оно раскрывает не только идею древних культов — смерть ради Божественного воскресения, но и более сокровенный для хлыстов смысл подобной метаморфозы — единение человеческой плоти с Высшим Духом.

Другим непременным признаком хлыстовского «святого» была уверенность его самого и окружающих в воплощении в нем Бога, поскольку в этой секте сформировалось учение о персонификации Христа в избранных им людях. Один из них — Василий Балабанов — имел даже прозвище По Пояс Христос, буквально выражающее, насколько продвинулся процесс его обожествления. Духовный путь Василия также начался с переживания его молодой экзальтированной натурой видения. Родители заметили в нем значительную перемену, но три года «внутренних страданий» сына по поводу Церкви Божьей расценили как желание вступить в брак и женили его. Невеста, как полагал Балабанов, «избрана мне была промыслом Божиим — родитель мой до избрания ее видел ее во сне, и она назвала его батюшкой». Брак являлся одним из главных событий в жизни «традиционного» человека. Тем более при обзаведении семьей «ставленника» небес не обошлось без вмешательства свыше. Образ «суженой», которую «конем не объедешь», возник на пересечении фольклорной традиции с хлыстовской мистикой: орудием Божьего провидения, с одной стороны, выступил отец героя, с другой — сновидение.

Остепенившись, Балабанов не оставил опытов духовного совершенствования, собирая односельчан на беседы религиозного характера. Жителям собрания пришлось по вкусу, а его как руководителя члены этого неформального сообщества «стали уже восхвалять и почитать святым». Соответствуя взятой на себя роли, Василий «вкушал пищу по закате солнца, и то лишь хлеб с водой» и в результате «держал пост» «по целой седмице». Как праведник он «оставлял» работу в воскресенья и праздники уже накануне.

Новый этап пути к Богу в жизни Балабанова наступил с приходом в их селение странников. Один из них, юродивый и прозорливец Трифон Родионов Богомоллов, конфиденциально заявил Василию: «Сегодня во сне, ловя рыбу, я поймал большого осетра, не тебя ли, брат, означает этот осетр?», — и предложил ему совершить паломничество в Киев. Упустить столь заманчивое предложение было нелепо. Однако его жена и родители, вспоминая Балабанов, «всячески отговаривали меня от путешест-

вия... просили начальство не увольнять меня, говорили, что... нет на это их благословения». Все же решимость Василия была столь велика, что он преодолел все преграды, получив и разрешение «начальства», и благословение родных. Последнее для него, как носителя традиционной культуры, было немаловажно.

Во время странствий Балабанов знакомится с «матушкой» Настасьей Хвостовой, ставшей наряду с Богомолowym его духовной наставницей. И вот наступил момент, когда он стал настолько «угоден Богу», что «начал уже чудеса творить» — изгонять бесов из кликуш. Удалось ему это не сразу. Смысл процесса духовного становления нашего героя раскрывает происшествие в одном из селений, где Василий и его спутники остановились на ночлег. Увидев пришельцев, одна из женщин упала и начала кричать, указывая на Балабанова: «Ох, тяжело мне, ох! Пришел блаженный, сожжет меня! Зачем вы его пустили? Много было у нас странников, но ни одного я так не боялась, как этого пришельца». Взволнованный Балабанов подошел к ней и стал спрашивать «беса»: «Как ты смел в нее войти и кто тебя послал?» Тот отвечал: «Меня послала сюда Аксюшка». Тогда Балабанов повелительно сказал: «Именем Божьим повелеваю тебе, бес: выйди отсюда!» Бес закричал: «Не пойду, не пойду! и не выгонишь меня!» Балабанов повторил приказание, но нечистая сила упорно твердила: «Не пойду, не пойду». «Если не уйдешь подобру, то я насильно отошлю тебя в тартар!» — пригрозил «экзорцист». Тогда бес завопил: «Ой нужда, ой горе! Зачем ты меня туда посылать хочешь?» Однако из больной бес «не вышел». Наблюдая тщетность усилий и замешательство Василия, Богомоллов принялся его наставлять: «Вот ты еще не имеешь силы и веры, и бес тебя не слушает, ты скажи ему так: «Именем Божьим и треблаженной Анастасии повелеваю тебе выйти». Как только эта «сакраментальная» фраза прозвучала из уст Балабанова, женщина «опомнилась и с благодарностью упала ему в ноги»: «О боже мой, сколько лет я мучилась, и никто не мог меня исцелить, и теперь прислал ты, господи, ко мне избавителя!»

Сцена изгнания нечистой силы с несомненным успехом повторялась достаточно часто. Нашлось еще много бесноватых, которые, когда их хотели привести к Василию, упирались и кричали: «Не пойдем — нельзя туда идти, огнем сожжет нас». Их приводили насильно, и Балабанов «всех исцелял». Окружающие «удивлялись ему» и, как чудотворцу, стали приносить жертвоприношения.

После долгих скитаний Василий «по наущению» «матушки» Анастасии обзавелся духовной женой Пелагеей, а «законной» супруге пришлось «хлопотать, чтобы начальство заставило его возвратиться к его обязанностям по отношению к семье». Очередное видение рассеяло сомнения Балабанова по этому поводу: ангел представил ему три «светлых венца».

«Самый лучший из них, — говорил ангел, — назначен тебе, другой Пелагее, духовной жене твоей, которая будет стоять по правую руку твою, а третий — плотской жене твоей, Наталье, и она встанет по левую руку возле тебя в Царствии Небесном». Духовные избранники пророков становились «пророчицами», и между духовными супругами постоянно присутствовал «невидимо ангел», который пересказывал им мысли каждого присутствующего на собраниях. Семейная иерархия двоеженца Балабанова дополнялась случайными связями его с «духовными дочерьми». На глазах у очевидцев после одного из сектантских молений Василия «приглашали лечь вместе та, и другая, и третья девицы, но он объявил, что ныне ляжет с такой-то, и назвал ее милашкой Настасьей».

Балабанов стал одним из немногих сектантских лидеров, которые «одумались» и вернулись в лоно официального православия. «Прозрение» происходило в полном соответствии с хлыстовскими канонами и началось с того, что у «плотской жены» Василия тоже открылся дар видений. Неоднократно используя этот способ познания истины, Балабанов слова Натальи воспринял всерьез, хотя ее рассказ был весьма нелицеприятным, «страшным» для него: «Люди, которые ходят к тебе на собрание, обратились в бесов, и ты посреди них стоял босой, без шапки, около рта у тебя клубилась пена. Когда ты каждую женщину целовал, то эта пена касалась ее уст, и она уже не могла отстать от нее, а какой-то невидимой силой связывалась с тобой».

Пережив «момент истины», «пророк» разогнал собрание, намереваясь уйти в монастырь. Супруга не возражала, но условием удаления от мирской жизни поставила излечение ее «от застарелой боли в ноге». Тогда Василию был дан знак, что Бог от него не «отступился»: он начал молиться, и жена вскоре выздоровела — путь на Афон был открыт¹⁸.

С именем Балабанова как представителя «духовных исканий народа» был связан характерный для хлыстовщины «усиленный набор предписаний православных аскетов» — пост и воздержание, вплоть до самоистязания. Временами «он бил себя как бы за грехи, чему, как примеру, следовали» многие¹⁹. Его подвижники изнуряли себя также при помощи обыкновенных вериг. Руководитель другой хлыстовской общины, Утицкий, прославился ношением на поясе тяжелого железного обруча с высокими крестами²⁰. Великим постником считался также «святой» Васенька, поскольку «дальше рыбы он свой пост никогда не разрешал». Об этом ему было указание свыше, когда однажды во сне он увидел себя с рыбой в руках в окружении «множества благочестивых подвижников и священников». Тут явился к ним ангел и венец, «предназначенный для достойнейшего из всех присутствующих», возложил на голову Васеньки, потому что «он не ест мяса»²¹.

Общение с представителями противоположного пола рассматривалось хлыстами как проявление аскетического образа жизни. В этом вопросе они коренным образом расходились с официальной светской и церковной точкой зрения, которая подозревала их в «творении блуда», видя в этом едва ли не главное зло хлыстовщины и свое наиболее сильное оружие в борьбе с сектантами. Авторы публикаций не упускали случая в весьма резкой форме заявить, что на хлыстовские собрания «приглашали больше женщин, с которыми после моления ложились вместе спать». Однако они воспроизводили также точку зрения хлыстов, которые «этим старались доказать крепость и умение бороться с плотским грехом и тем достигать спасения». «Случалось также, что я, жена моя и черничка спали вместе, — вспоминал об этом «духовном подвиге» Ф. Гуров. — Ссор из-за этого и драк между мной и моей женой никогда не было»²².

По мнению авторов антихлыстовских сочинений, подступ к «тайнственной смерти» осуществлялся благодаря особому пониманию состояния «схимы». Обет православных монахов соблюдать особо строгие аскетические правила поведения народ трактовал одновременно и как состояние святости и как состояние смерти: «Быть схимником, по понятиям нашего простолюдина, значит быть святым. Схимник отрекается, говорит он, от роду, от племени, прощается с матушкой-сырой землей, со всей братией — заживо погребается. Он уже не живой человек, а мертвец»²³.

Механизм преодоления телесной преграды для контактов с божеством посредством аскезы и измененных состояний сознания обычно состоял из нескольких ступеней. Хлыстовский «праведник» Гуров добивался «душевного наслаждения» с помощью различных психофизических упражнений. Сначала он «умерщвлял плоть»: перестал есть мясо, носил на груди железный крест, а на поясе железный обруч, следствием чего стали состояния «помрачения» — он «совершенно делался без чувств». Невменяемость, а в других случаях дрожь и конвульсивные движения были и для окружающих неоспоримым свидетельством его пребывания во власти высших сил. Придя в себя, Гуров начинал читать молитвы, после которых в него входила «прозорливость». Если молитва «на память не приходила», он объявлял собрание «грешным»²⁴.

В качестве определенной психотехники — «ключа», открывающего верующим путь к спасению, — и частью ритуала хлыстовских радений выступали обыкновенные *песни и танцы*. «Пропоеют стихок, посмотрят друг на друга, — делились впечатлениями посетители собраний, — и засмеются; наставник в это время приплясывает, а остальные похлопывают в ладоши и притопывают». Жители казачьей станицы однажды наблюдали, как наставник Дурманов «собрал на поле вокруг себя жнецов и

жниц, толковал им что-то такое, что возбуждало всеобщий хохот, затем все запели, похлопывая в ладоши и притопывая ногами, а Дурманов плясал»²⁵.

Действия хлыстов, направленные на переживание в экстазе непосредственного единения с Богом, обнажают мистическую природу данной секты, основанную на вере в *сверхчувственное общение людей со сверхъестественным*. Хлыстовский идеал святости вписывается в общий процесс изменений восприятия этого состояния при переходе к Новому времени. Зарубежные исследователи уже отмечали, что «в конце Средневековья все большее число людей утверждает свою святость в сознании общества вдохновенным словом и визионерством, “даром видений”. Все чаще святыми становятся мистики, бродячие пророки, проповедники, визионеры, чья заметная роль в религиозной деятельности зависела от их личных дарований»²⁶. Основным достоинством подобных святых была их способность к мистико-экстатическому трансу, а специальными формами его проявления — видения и сны²⁷. Как показал Ж. Ле Гофф, средневековому варианту христианства было свойственно «повышенное внимание к снам», рассказами о которых полна агиографическая и дидактическая литература. При этом церковь, по его мнению, «оказалась неспособной разработать детальную теорию сновидений», и «сон, как и смех, и другие проявления телесного в человеке», оказались в христианской идеологии «под подозрением». Однако она признала, что «все сны значимы, ибо воля Божья присутствует повсюду»²⁸. Хлысты развивали именно эту традицию, основанную на вере в вещее значение снов.

При чтении церковной публицистики складывается впечатление, что видение и сны являлись для «божьих людей» как бы «второй реальностью», которая становилась для них значительно важнее первой. Интуитивно-экстатический способ познания был краеугольным камнем умонастроения хлыстов. Они выражали себя не столько на языке понятий, сколько посредством символов. «Обмирания и истерические припадки» считались в сектантских общинах «за самые обычные действия духа». Поражавшее воображение слушателей величание «венцами» визионеров «как праведников», повторявшееся в их рассказах настолько часто, что превратилось в общее место, можно рассматривать как проявление характерной для «культуры бедных» компенсаторской функции видений и снов²⁹. Оренбургские хлысты, в полном соответствии с замечанием Ж. Ле Гоффа, также считали сон, в отличие от видения, «низшей категорией посланий из потустороннего»³⁰. С его помощью решались вопросы обычной, повседневной жизни, а намеренно, усилием воли сектанты добивались состояния транса, при котором наступали видения, полные Божественных откровений.

Существовали ожидаемые окружающими и убедительные для них проявления силы, исходящей от Бога и дарованной человеку. Молва при-

писывала Балабанову полный набор признаков подобной «святости»: «с Божьей помощью» он получил власть над злыми духами, дар сердцеведения, прозорливости, пророчества и чудотворения. «Над нашим молитвенным домом, — вспоминал он, — стали являться в воздухе всякие знамения, видимые и для посторонних. Иные видели столб огненный, поднимающийся до небес, а в столбе том летающих ласточек. Некоторые видели в доме над нами горящие свечи». Однажды наблюдали огонь «наподобие звезды, упавшей с неба на двор». Над постелью пророка «являлся» святитель Николай Чудотворец. По слухам, одна из женщин «не поверила Балабанову, отвергла его учение и за это сделалась сильно больна». Когда она «осознала свою вину и призвала к себе» Василия, то он исцелил ее. Пропагандистский эффект «чуда об отмщении» наряду с устной традицией эксплуатировался и агиографией. Рассматривая проблему чудесного с точки зрения сопоставимости природы феноменов святого и ведьмы, К. Габор недавно показал сходство между «чудесами о наказании», которые «творили» над неверующими святые, и вредоносными действиями ведьм и близость тех и других логике народной культуры³¹.

Для народной традиции являлось вполне естественным получение «божьими угодниками» *дара целителя*. Урядник Верхнеозерной станицы Оренбургского уезда Петр Лосев, так же как Василий Балабанов, «исцелял бесноватых женщин, так называемых кликуш». Немало славы доставило лечение «всяких» болезней Федору Гурову. В Илецкой Защите хлыстовский «набольшой» Утицкий «выгонял „духа“ из больного животом мальчика»³².

Проявлением сектантской, как народной и частично даже официальной, святости оставался такой феномен народной культуры, как *юродство «Христа ради»*. В «Очерках оренбургской хлыстовщины» М. Головкин писал о чудачествах «особенно известного населению» Васеньки, про которого ходило много рассказов. Однажды в станице Нижнеозерной «казаки с любопытством смотрели, как Васенька из сил выбивался с убогой лошадежкой над перевозкой большого сучкастого дерева, причем дерево было положено сучьями вперед. “Так и душа грешная, — поучал «святой», — ее всеми силами влекут к Богу, а она грехами упирается”»³³.

Вторжением Божественного в человеческое объяснялась также способность некоторых хлыстов говорить на непонятном языке. В «Оренбургских епархиальных ведомостях» описан случай с сектантом Рябовым, который получил в общине «дар ангельских языков»: «Встав перед иконой с воздетыми руками, он начинает произносить бессмысленный набор слогов, что и признается его единомышленниками за ангельскую, никому и даже самому произносящему непонятную, речь»³⁴. Манерой произношения подобных текстов было быстрое, громкое их говорение, «как бы выкликая, с подъемом вначале»³⁵. Здесь вновь демонстрирует-

ся амбивалентный характер сакрального, поскольку нечистой силе народные верования также часто приписывали «говорение на необычном, непонятном, чужом языке», а также «заумную, глоссолалическую речь»³⁶.

Одновременно «воодушевлением, ниспосланным свыше», и зримым свидетельством доступа к сверхъестественному являлся такой феномен ритуальной практики хлыстов, как *скакунство*. В «Очерках оренбургской хлыстовщины» 1899 г. сообщается о «продолжающем еще скакунствовать» крестьянине М. Щукине. «Один раз, — рассказывал он, — я в восторге побежал в станицу Нижне-Озерную и бежал 30 верст от села Рыбкина до самой станицы без отдыха и так быстро, что меня нельзя было догнать на паре лошадей: когда я бежал, точно летел, и земли под ногами почти не чувствовал; а другой раз, пришедши в такой же восторг, я на одной руке пронес версты две так же быстро и без усталости одного нашего мужа»³⁷.

С идеей личного спасения вполне сочеталась *психология избранничества*. Способности слиться с Богом достигали не все, однако «удачливые» часть своего дара могли передать другим, не оставаясь без последователей. Как правило, именно они становились харизматическими лидерами общин, наделенными Божьей благодатью. Каждый участник собрания получал, например, от «святого» Васеньки «частицу обитающей в нем силы, которая связывала его с общиной»³⁸. По сведениям церковных авторов, «своим почитателям наставники сообщали «духа» весьма различными способами». Балабанов и Дурманов — «дуновением в рот», «называя это духовным лобзанием и толкуя, что через это лобзание, как-бы чрез духовный союз, они привлекают себе в любовь духовных последователей, которые после лобзания, как связанные чем-то, охотнее слушают их»³⁹. Дурманова его сподвижники называли «девичьим пленником», имея в виду, «что если какая девушка спознается с ним, то замуж уже не выходит и ее вовсе покидает мысль о брачной жизни»⁴⁰. Не ограничиваясь этим, Балабанов и, видимо, другие хлыстовские праведники давали «сосать» свой язык. Один из «раскаявшихся» называл их за эту дерзость «окаянными иродами» и сообщал следствию, что «это бесовское лобзание сильно и обаятельно действует на других»⁴¹. Утицкий для передачи священной силы ударял своих последователей кулаком в ухо⁴².

Приобшившись к «святости», члены хлыстовской общины уже самостоятельно могли передавать ее другим, и все собрание как бы резонировало сакральным, воздействуя им на новичков. «Когда в общину являлся новый прозелит или просто любопытствующий из числа православных или православный любитель женского пола, — сообщали «Епархиальные ведомости», — то его сажали рядом то с одним, то с другим членом общины в надежде, что ему передается сила, присутствующая в члене об-

щины». Мужчину иногда садили между двух женщин, «которые пощупывали его за ноги выше колен»⁴³.

Почитание хлыстовских «святых» (согласно народной традиции) продолжалось и после их смерти. Над могилой Васеньки в Вязовском поселке была поставлена часовня — его келья, которую ему всем «обществом» построили жители станицы Нижнеозерной. Эта «святыня» превратилась в «любимое место паломничества оренбургских хлыстов»⁴⁴.

Хлыстовское восприятие святости можно рассматривать как наиболее полную реализацию различных признаков этого явления в русской культуре. Не отрицая ее духовного типа — «творчества в духе», а также бытующей практики почитания святых, они из тайников народной памяти извлекли мифопоэтический субстрат язычества — как тот, который был воспринят христианством, так и тот, который оно приписало колдунам и ведунам. Пансакральная установка древнерусской традиции соотносится с принципом воплощения Бога в человеке. Как пишет В. Н. Топоров, в «святом мире» язычества — «предназначение и идеал человека быть святым», свят «его жизненный путь», «все формы реализации человеческой деятельности» ориентированы на святость — «свою (потенциально) или исходящую свыше»⁴⁵. Единая и универсальная цель («сверхцель») хлыста, как и язычника, его самое заветное желание и самая сокровенная мечта-надежда — святая жизнь на земле и «для человека», поскольку среди последователей данной секты «сильно и актуально упование на то, что это святое состояние может быть предельно приближено в пространстве и времени к здесь и сейчас»⁴⁶.

¹ См.: Иникова С. А. Русские секты // Русские. М., 1997. С. 725—727.

² См. об этом: Юдин А. В. Русская народная духовная культура. М., 1999. С. 323.

³ См.: Живов В. М. Скопцы в русской культуре: (По поводу книги Н. Волкова) // Новое лит. обозрение. 1996. № 18.

⁴ См.: Эткинд А. Хлыст: секты, литература и революция. М., 1998. С. 4.

⁵ См.: Энгельштейн Л. Скопцы и царство небесное: Скопческий путь к искуплению. М., 2002.

⁶ См.: Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004.

⁷ См.: Панченко А. М. Русская культура в канун петровских времен // Из истории русской культуры. Т. 3 (XVII—начало XVIII века). М., 1996. С. 11—261.

⁸ См.: Плюханова М. Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Там же. С. 380—459.

⁹ См.: Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995; Т. 2. Три века христианства на Руси (XII—XIV вв.). М., 1998.

- ¹⁰ *Топоров В. Н.* Святость и святые... Т. 1. С. 7—9; *Юдин А. В.* Русская народная духовная культура. С. 220, 260.
- ¹¹ *Топоров В. Н.* Святость и святые... Т. 1. С. 9—11.
- ¹² *Юдин А. В.* Русская народная духовная культура. С. 221, 252.
- ¹³ См.: *Топоров В. Н.* Святость и святые... Т. 1. С. 9—11.
- ¹⁴ *Ронин В. К.* Средневековый человек // Культура и общество в Средние века в зарубежных исследованиях: (Историческая антропология): К XVII Междунар. конгрессу ист. наук (Мадрид, август 1990 г.). Вып. 3. М., 1990. С. 53.
- ¹⁵ См.: *Уварова Т. Б., Берк П.* Историческая антропология Италии начала Нового времени: Эссе о восприятии и коммуникации // Культура и общество в Средние века... С. 62—63.
- ¹⁶ *Юдин А. В.* Русская народная духовная культура. С. 223.
- ¹⁷ *Сементовский С. Н.* «Люди Божии» в Оренбургской епархии // ОЕВ. 1880. № 18. С. 732; *Головкин М.* Очерки оренбургской хлыстовщины // Там же. 1898. № 19. С. 734—735.
- ¹⁸ *Сементовский С. Н.* «Люди Божии» в Оренбургской епархии // Там же. 1880. № 19—20. С. 772, 775—777, № 21. С. 827, № 22. С. 882—884, № 23. С. 923—924, № 24. С. 981—982, 984, 987, 1000—1001.
- ¹⁹ Там же. № 19—20. С. 774.
- ²⁰ См.: *Головкин М.* Очерки оренбургской хлыстовщины // Там же. 1898. № 22. С. 865.
- ²¹ Там же. № 23, С. 888—889.
- ²² *Сементовский С. Н.* «Люди Божии» в Оренбургской епархии // Там же. 1880. № 18. С. 733.
- ²³ Там же. № 23. С. 926.
- ²⁴ *Сементовский С. Н.* «Люди Божии» в Оренбургской епархии // Там же. № 18. С. 732—733; *Головкин М.* Очерки оренбургской хлыстовщины // Там же. 1898. № 19. С. 735.
- ²⁵ *Головкин М.* Очерки оренбургской хлыстовщины // Там же. № 21. С. 823; 1899. № 2. С. 102.
- ²⁶ *Ронин В. К.* Средневековый человек. С. 53.
- ²⁷ См.: *Уварова Т. Б., Берк П.* Историческая антропология Италии... С. 63.
- ²⁸ *Ронин В. К., Ле Гофф Ж.* Мир воображаемого в Средние века // Культура и общество в средние века... С. 104—105.
- ²⁹ Там же. С. 83, 30, 105.
- ³¹ *Габор К.* Структура повествований о наказании и исцелении: Сопоставление чудес и maleficia // Одиссей: Человек в истории. 1998. М., 1999. С. 120, 123—124.
- ³² *Сементовский С. Н.* «Люди Божии» в Оренбургской епархии // ОЕВ. 1880. № 21. С. 828; *Головкин М.* Очерки оренбургской хлыстовщины // Там же. 1898. № 19. С. 735, № 22. С. 864.
- ³³ *Головкин М.* Очерки оренбургской хлыстовщины // Там же. 1897. № 23, С. 888.
- ³⁴ Там же. 1898. № 21. С. 826.

-
- ³⁵ *Топоров В. Н.* Об одном образце «говорения языками» в русской мистической традиции // *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора.* Т. 1. М., 1988. С. 162.
- ³⁶ *Санникова О. В.* Говорит нечистая сила // *Этнолингвистика текста.* Т. 1. С. 103.
- ³⁷ *Гринякин Н.* По дебрям сектантства // *ОЕВ.* 1899. № 20. С. 767—768.
- ³⁸ *Головкин М.* Очерки оренбургской хлыстовщины // Там же. 1897. № 23, С. 889—890.
- ³⁹ *Сементовский С. Н.* «Люди Божии» в Оренбургской епархии // Там же. 1880. № 22. С. 888; *Головкин М.* Очерки оренбургской хлыстовщины // Там же. 1899. № 1. С. 72.
- ⁴⁰ *Головкин М.* Очерки оренбургской хлыстовщины // Там же. 1898. № 21. С. 822; 1899. № 1. С. 72.
- ⁴¹ *Сементовский С. Н.* «Люди Божии» в Оренбургской епархии // Там же. 1880. № 22. С. 888; *Головкин М.* Очерки оренбургской хлыстовщины // Там же. 1899. № 1. С. 72.
- ⁴² *Головкин М.* Очерки оренбургской хлыстовщины // Там же. № 2. С. 102.
- ⁴³ Там же. 1897. № 23, С. 889.
- ⁴⁴ Там же. С. 891.
- ⁴⁵ *Топоров В. Н.* Святость и святые... Т. 1. С. 8.
- ⁴⁶ Там же. С. 9.